G. W. Most (1999) "From logos to mythos", en R. Buxton (ed.) *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, Oxford University Press, pp. 25-47

Del *lógos* al *mythos*

Probablemente mi título sorprenda a algunos lectores. Es comprensible: después de todo, estarán familiarizados desde hace tiempo con la idea de que la tendencia del desarrollo de la humanidad siguió una trayectoria desde el *mythos* hacia el *lógos*, y habrán aprendido que esta clase de desarrollo no sólo tuvo lugar en la antigua Grecia, sino que también fue uno de los aspectos más importantes del legado del mundo clásico a la civilización occidental. Hay mucho que decir acerca de esta idea, que aparece expuesta en numerosos textos académicos e, incluso mucho más, en innumerables presentaciones de divulgación[1]. Se puede decir, por ejemplo –y no es un hecho menor– que coloca a los griegos al servicio de los impulsos modernos en dirección a la Ilustración, cuyos beneficios muchos de nosotros damos por sentados, y que, por lo tanto, legitima de un saque tanto a los antiguos como a los modernos. No es mi intención poner en duda la existencia, ni el valor de algún tipo de evolución –al menos en ciertas partes de la historia de Europa y de la historia de los países influenciados por Europa– desde una visión tradicional, narrativa y antropocéntrica de la estructura y del significado de las cosas (que en este caso llamaré *mythos*) hacia un tipo de mirada más progresiva, lógica y mecánica (que podríamos llamar *lógos*). Un breve repaso de las noticias que llegan actualmente desde aquellas partes del mundo donde esa clase de evolución se ha visto demorada, detenida o revertida resulta suficiente como para que uno agradezca los casos en que sí se ha manifestado, aunque sólo sea de manera esporádica. Tampoco pretendo negar que, entre las turbulentas innovaciones propias de la cultura griega del primer milenio antes de Cristo, existieron también posiciones críticas con relación a los mitos tradicionales, en nombre de una perspectiva que se asemeja bastante a nuestra versión de "lo racional". Después de todo, teniendo en cuenta cuánto le gustaba a los griegos cuestionar todas las cosas, hubiera sido bastante raro que, al menos a algunos de ellos, no se les ocurriera también criticar sus mitos.

Lo que quiero sugerir, en cambio, es que tras esta familiar evolución del *mythos* al *lógos* en la antigua Grecia y, sobre todo, tras el descubrimiento de esa evolución por parte de la historiografía moderna de la antigua Grecia, subyace mucho más que un simple movimiento de progreso espiritual evidente en sí mismo por un lado[2], y su inevitable reconocimiento por parte de una comunidad académica moderna y libre de valoraciones por otro. Las cosas fueron –las cosas siempre son– infinitamente más complejas y, por lo tanto, más interesantes. Acaso la manera más conveniente de adentrarse en estas complejidades menos familiares sea la provista por un libro, cuyo título mismo anuncia una adhesión programática a la otra noción más conocida: *Del Mythos al Lógos: El Desarrollo Autónomo del Pensamiento Griego desde Homero hasta los Sofistas y Sócrates*, escrito por Wilhelm Nestle[3]. Por más difundidas que se encuentren estas ideas, la formulación que Nestle hizo de ellas sigue siendo una de las más elocuentes y empedernidamente influyentes. No obstante, bajo la superficial claridad y simpleza de su planteo, subyacen significativas tensiones y sorprendentes

---

[1] Tres ejemplos, seleccionados de manera no aleatoria; Burkert (1985: 312); West (1986: 116); Wilamowitz-Moellendorff (1959: 40-41).

[2] Al que Leopardi ridiculiza como "*dell'umana* gente / Le *magnifiche sorti e progressive*" [el *magnífico destino progresivo* de los seres *humanos*]), cf. Leopardi, 'La ginestra o il fiore del deserto', versos 50-51. Las palabras en itálicas son una cita, como Leoparti indica en una irónica nota: "Parole di un moderno, al quale è dovuta tutta la loro eleganza" ["Palabras de un moderno, al que deben toda su elegancia"]. Pertenecen a su primo, Terenzio Mamiani. Con lo hace frecuentemente, Leopardi despliega citas para indeterminar, con fluidez, las nociones optimistas acerca del progreso humano.

[3] Nestle (1940).

paradojas, que pueden proporcionarnos mucha información, no solo acerca de este investigador, sino también acerca del tratamiento del tema en el mundo académico moderno.

Consideremos el siguiente pasaje, tomado de la primera página de su obra:

> Así como la superficie de la tierra estaba en sus orígenes completamente cubierta por agua, que fue retirándose de manera gradual y permitió emerger las islas y los continentes, del mismo modo, para el hombre primitivo, el mundo que lo rodeaba y su propia naturaleza estaban cubiertas por una capa mítica de creencias, que sólo después de un largo período de tiempo comenzó a retirarse lo suficiente como para permitir que áreas cada vez mayores quedaran al descubierto y fueran iluminadas por el pensamiento racional. [4]

En lo que a imágenes míticas se refiere, esta es, por cierto, bastante sorprendente. Lo que Nestle intentó hacer fue representar la inevitable *declinación* del *mythos*. Para este estudioso, *mythos* y *lógos* fueron, fundamentalmente, dos modos contradictorios mediante los que el género humano le asignó sentido mundo. Así lo formula en las palabras iniciales de su libro:

> *Mythos* y *lógos* son términos con los que designamos los dos polos entre los que oscila la vida intelectual del hombre. La *imaginación mítica* y el pensamiento lógico son opuestos. El primero se basa en imágenes, es involuntario, crea y da forma a partir del inconsciente; mientras que el segundo es conceptual, es intencional, analiza y sintetiza a partir de la conciencia. [5]

En función de este planteo, uno pensaría que ambas formas de conciencia podrían estar conectadas entre sí de múltiples maneras, que podrían operar simultáneamente en diferentes niveles o sobre distintos objetos, que podrían sucederse una a la otra en una dirección o la contraria en cualquier momento. Pero, al menos para Nestle, la situación dista mucho de ser así. Él sostiene, en cambio, que ambos modos de acercarse al mundo están determinados por una secuencia unidireccional y necesaria, de manera tal que en una primera etapa encontramos el *mythos* y, sólo en una segunda instancia, derivada de la primera, encontramos el *lógos*. Bajo su óptica, la antigua Grecia constituye el ejemplo paradigmático de ese proceso fundamental de la historia humana, sobre todo en el período que va del siglo VI al V a.C., cuando "el pensamiento mítico de los griegos fue sustituido, paso a paso, por el pensamiento racional: un dominio tras otro fueron conquistados por la explicación natural, la indagación y sus consecuencias para la vida práctica".[6]

Deteniéndonos un momento en la analogía oceánica de Nestle, podríamos decir que, *había una vez*, en la época de Homero, una realidad cubierta de alucinaciones míticas equiparables con una primitiva y delgada capa de agua; pero en los siglos siguientes –digamos para la época de Platón– la ardiente fuerza del astro solar de la razón evaporó gradualmente el limoso hábitat de la imaginación de aquellas insubstanciales criaturas e hizo emerger los contornos del mundo real. Aparentemente, desde el siglo VI a.C. hasta nuestros días, ese primitivo limo original ha ido retrayéndose cada vez más y, si no fuera por el efecto invernadero que deshiela el hielo polar, podríamos imaginar que acabaría por desaparecer de una vez y para siempre. Sólo a partir de nociones míticas como esta pudo Nestle haber concebido el título para su libro, un título que a primera vista puede parecer inocente, pero que se enrarece cada vez más a medida que uno reflexiona sobre él.

---

[4] Nestle (1940: I).
[5] Nestle (1940: 1). Itálicas en el original.
[6] Así es como Nestle (1940: V) define el propósito fundamental de su libro.

¿Por qué resulta tan problemático ese título y las ideas que subyacen tras él? No sólo por el hecho de que la interpretación de Nestle distorsiona el sentido de muchos textos y autores individuales de la literatura griega más antigua –después de todo, de eso se trata nuestra profesión, y hacer ese tipo de cosas es nuestro pasatiempo favorito. Tampoco porque sencillamente haya construido un marco teórico que ilumina algunos desarrollos que pudieron haber tenido lugar en el período que analiza, pero deja muchos otros en la sombra –esos desequilibrios constituyen una consecuencia inevitable de cualquier acercamiento teórico, y ningún tipo de hermenéutica puede evitar tematizar algunos fenómenos a costa de transformar otros en meros factores contextuales. Tampoco objetaré nuevamente que, en el período de la literatura griega investigado por Nestle, hay mucho de *lógos* en el *mythos* y mucho de *mythos* en el *lógos* –Homero presenta innegables señales de su familiaridad con la interpretación alegórica y racionalista de las leyendas tradicionales[7] e intenta, de todas las formas posibles, suprimir o disimular los elementos más monstruosos o irracionales de la mitología griega; Platón utiliza lo que denomina y reconocemos como mitos para comunicar aquello imposible de ser revelado sólo mediante argumentos lógicos– porque el modelo teleológico de Nestle, como él mismo señala[8], resulta lo suficientemente flexible como para poder analizar también esa clase de fenómenos híbridos.

Todas las objeciones arriba enumeradas, que dije no mencionaría entre mis argumentos, pueden –y, de hecho, deben– ser formuladas en contra del proyecto de Nestle y del de muchos otros, entre los cuales Nestle puede ser considerado un ejemplo particularmente representativo. Pero aquí, en cambio, me gustaría enfatizar un aspecto de la postura de Nestle, que resulta mucho más problemático que aquellos otros, y reside en la estructura básica de su modelo teórico. Me refiero a su premisa acerca de la existencia de un desarrollo estrictamente teleológico del *myhtos* al *lógos*, desde un punto de partida, considerado defectivo en función de criterios inalterables, hacia una meta necesaria, identificada con el conocimiento de una realidad absoluta e inmutable que deber ser inevitablemente alcanzada alguna vez. Cuando dormimos, dice Heráclito, cada uno sueña su propio mundo, pero una vez que nos despertamos, todos compartimos el mismo mundo.[9] Nestle replica que, en el *mythos*, el mundo está siempre distorsionado en un número infinitamente potencial de maneras, mientras en el *lógos* siempre hay un único mundo: el que habitamos. Si esto no fuera así, los logros de los griegos no tendrían ninguna validez para nosotros. Según Nestle, el *mythos* griego, por más interesante que resulte, debe resultarnos siempre ajeno, mientras que el *lógos* griego, en cambio, siempre será idéntico al nuestro. Para él, si los mitos del *mythos* griego nos resultan familiares, es solo porque –y en la medida en que– por las razones que fuere, tradiciones históricas particulares decidieron transmitírnoslos. En cambio, la ley de no contradicción y el silogismo, presentados en el libro de Nestle como una aristotélica tierra prometida, a la que Platón pudo vislumbrar pero en la que no pudo entrar, no nos fueron legados debido a contingencias históricas específicas, sino a causa de la naturaleza esencial de nuestras mentes y de la realidad que nos rodea. Para Nestle, por lo tanto, la transición del *mythos* al *lógos* en el mundo griego constituye, de alguna manera, un proceso de des-helenización, una transformación que comienza con los griegos siendo simplemente griegos y termina con los griegos devenidos especímenes universales e incondicionales de la humanidad en abstracto (condición a la que los alemanes también pueden aspirar).

[7] Cfr. Most (1993).
[8] Cfr., por ejemplo, Nestle (1940: 17-18; 21).
[9] Heraclito, fragmento B 89 DK.

En este punto, debería quedar claro que el concepto de *lógos* de Nestle se encuentra, en sus propios términos, profundamente implicado en el de *mythos*. Su premisa básica de la existencia de un desarrollo necesario del *mythos* al *lógos* no se corresponde con lo que él mismo describe como *lógos*, sino más bien con impulsos a los que no le habría quedado otra opción que situar en el ámbito del *mythos*. De hecho, no hay prácticamente ningún "síntoma" del *myhtos* enumerado por Nestle que no pueda ser "diagnosticado" en su propio texto. ¿El *mythos* recurre mucho a las personificaciones? Bueno, Nestle también personifica sus dos conceptos básicos, les permite sostener vívidas relaciones entre sí y hallarse inmersos en complicados argumentos dramáticos, aparentemente sin la decisiva contribución de la participación de seres humanos concretos. ¿El *mythos* transpone contenidos mentales en términos materiales reificados? Bueno, Nestle también concibe el desarrollo mental que describe como idéntico a la maduración física desde la niñez a la adultez, como si ambos procesos fueran igual de continuos, irreversibles y naturales. ¿El *mythos* cree en el efecto mágico de las prácticas cultuales? Bueno, Nestlé también adscribe a los grandes genios de la humanidad capacidades sobrenaturales, necesarias para su modelo, que los presenta como motores de la evolución histórica enfáticamente señalada, pero a los que finalmente no puede explicar, sino solo reverenciar. Cualquier dejo de duda acerca del estatus de *mythos* (en el sentido asignado por Nestle) que tiene el *lógos* de Nestle, se despeja con una frase, un lugar y una fecha. La frase dice:

> Seguir en este camino desde el *mythos* hacia el *lógos*, para crecer desde la inmadurez de la mente hacia su maduración, parece una tarea reservada a los pueblos arios, ya que pertenecen a la raza más altamente talentosa, y entre ellos, a su vez, no hay otro pueblo donde este desarrollo pueda ser trazado de manera tan persistente como entre los griegos.[10]

Y el lugar y la fecha son: Stuttgart, 1940; la ciudad y el año en que el libro de Nestle fue publicado por primera vez.

Parece que en realidad Nestle no era un nazi, y que pensó, extrañamente, que con su libro podría contribuir a incrementar el grado de racionalidad del problemático mundo que lo rodeaba.[11] Pero es difícil trabajar con brea sin mancharse las manos; y no hay brea más oscura o pegajosa que la oposición entre el *mythos* y el *lógos*. No habría valido la pena invertir tanto tiempo en Nestle si se tratara sólo de alguien un poco confundido, o que simplemente hubiera intentado asegurarle mayor éxito a su libro en el mercado local de la época incluyendo algunos interludios poéticos y afirmaciones tópicas. Al contrario, el libro de Nestle es lo suficientemente significativo como para justificar que se lo recuerde y se contraste su título con el de este trabajo. Ya que no se trata sólo de que su obra siga siendo aun ampliamente conocida y sorprendentemente influyente, sobre todo –aunque no sólo– en Alemania; lo más importante es que el programa teleológico evolutivo, formulado enfáticamente por su título, resulta familiar aún hoy para mucha gente que, de lo contrario, al escuchar nombrar a Nestle, pensaría sólo en una marca de chocolates.

Su planteo está tan ensimismado en la pregunta (que deliberadamente dejo a un lado aquí) acerca de si los griegos desarrollaron algún tipo de transición desde el *mythos* hacia el *lógos* entre los siglos VI y V a.C. –y, en tal caso, por qué razones y de qué modo–, que desconoce totalmente la existencia de otro desarrollo, no menos importante: la evolución de la comprensión de la racionalidad por parte de la cultura occidental a

---

[10] Nestle (1940: 6). La particular mezcla, en esta oración, del lenguaje cosmopolita de la ilustración kantiana con el vocabulario racista de la Alemania hitleriana tiene un efecto particularmente desagradable.

[11] Cfr. Nestle (1940: VI).

partir del siglo XVIII. A ese fenómeno obedece mi título, desde el *lógos* hacia el *mythos*. Durante este último período, los filósofos desarrollaron el concepto de racionalidad de manera tal que crearon, a partir de él, una nueva conceptualización de lo mítico que cuestiona cualquier simple oposición entre el *mythos* y el *lógos*, revelando que el *mythos*, en realidad, no es más que una categoría particularmente interesante del *lógos*. La trascendental consecuencia de este proceso es que el *lógos*, lejos de permanecer al margen de este desarrollo, resultó profundamente alterado por él y terminó revelándose como algo no tan completamente distinto al *mythos* como supusieron a menudo las generaciones anteriores. En otras palabras, el concepto de *lógos* planteado por Nestle ha estado totalmente desactualizado por más de dos siglos. Y lo que puso en evidencia su falta de adecuación fue, precisamente, el estudio moderno de los mitos, en particular de los mitos griegos.[12]

Hasta el siglo XVIII, los mitos eran entendidos sólo en función de la estructura racional de un *logos* al que no cuestionaban. El hecho de que este *lógos* fuera concebido como filosófico, religioso, pagano, judío o cristiano, que perteneciera a la Antigüedad, a la Edad Media o al Renacimiento tenía una importancia decisiva en los resultados específicos, pero importaba sorprendentemente poco para la cuestión metodológica de cómo el *lógos* debía interactuar con esos *mythos*. Los *myhtos* nunca cuestionaron al *lógos*; pero el *lógos* cuestionó los mitos y nunca dejó de encontrar las respuestas apropiadas para cada pregunta, de dos maneras posibles.

Por un lado, el *logos* podía simplemente excluir los mitos, degradándolos a la condición de error, mentira, sacrilegio o mero entretenimiento. Platón tomó, extendió de manera sistemática y fundamentó filosóficamente la polémica afirmación de Jenófanes acerca de que los mitos de los poetas no tenían nada que ver con la verdadera religión.[13] Y el resto de la cultura occidental heredó, como tópico central, el angustioso rechazo de Platón por los poetas (pero sin la angustia de Platón). Cuando Plutarco escribe: "el *mythos* es un *logos* falso similar a uno verdadero" [14], o cuando Crates establece una distinción entre el *mythos*, la verdad histórica (*historia*) y la ficción (*plasma*), definiendo al primero como "una representación de lo que no ha sucedido y no es verdad"[15], o cuando San Pablo contrasta el mensaje de salvación de Jesús, en tanto verdad (*aletheia*), con los *mythoi* de los paganos no creyentes;[16] el *mythos*, sea cual fuere el *lógos* en cada caso, nunca lo toca. El rechazo definitivo del *mythos* como insustancial refuerza catárticamente al *lógos*.

Por otro lado, el *mythos* también podía ser integrado al *lógos*, aunque sólo de acuerdo a las reglas del *lógos* y sólo una vez completamente desnaturalizado. Para este propósito, la herramienta indispensable fue, durante muchos siglos, la interpretación alegórica: de hecho, nuestra era moderna puede ser definida como el primer período extenso post-alegórico. El deber y el objetivo de la interpretación alegórica fue siempre corroborar el *lógos* demostrando que el *mythos*, aparentemente primero ajeno a él, en realidad siempre se había encontrado en su interior. Ciertamente, defender al *mythos* y protegerlo de la condena total fue muchas veces la intención consciente de los alegoristas, pero, en otros casos, fue sólo una bienvenida consecuencia inesperada. Sin embargo, la asimetría fundamental de la interpretación alegórica queda en evidencia por

---

[12] La bibliografía crítica acerca de la historia de los estudios modernos sobre los mitos de la Antigüedad es enorme. Me han resultado más útiles las siguientes obras generales: Bäumler (1926); Burkert (1980); Burkert and Hontmann (1984); Feldman and Richardson (1972); Fuhrmann (1971); Graf (1993a); Gruppe (1921); y Horstmann (1979).

[13] Jenofonte, fragmento B 11 DK; Platón, *República* 377e-383c.

[14] Plutarco, *De gloria Atheniensium* 4 = *Moralia* 348a.

[15] Crates fragmento 18 Mette = Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* 1. 264.

[16] I Timoteo 4:4; Tito 1:14; cfr. también II Timoteo 4:7; Pedro II, 1:16.

el hecho de que los alegoristas nunca buscaron rastros del *mythos* en el *lógos*, sino sólo rastros del *lógos* en el *mythos*. La interpretación alegórica siempre comenzó con un *lógos* y retornó a él después de tomar un desvío a través del *mythos*, pero sin modificar jamás en modo alguno al *lógos*.

En todos sus aspectos, la interpretación alegórica se limitó a confirmar que el *lógos* era correcto, rescatando al *mythos* sólo en la medida en que probó que su inteligibilidad residía en su identificación con el *lógos*. De manera *objetiva*, el contenido doctrinal del *mythos* siempre se desenmascaraba al final, revelándose idéntico a los contenidos ya familiares del *logos* que se encontrara implicado. Que esos contenidos fueran históricos o físicos, morales o psicológicos, cosmológicos o médicos, teológicos o astrológicos parece revestir particular interés para algunos historiadores modernos de la alegorización, pero en realidad no tenía demasiada importancia en lo concerniente a los principios metodológicos involucrados. No había ningún tipo de contenido doctrinal, de la clase que fuera, que hubiera podido ser transmitido *sólo* a través del *mythos*: para cada contenido específico se podía encontrar una versión puramente conceptual que fuera posible como paráfrasis y plausible como premisa.

De manera *subjetiva*, los alegoristas presupusieron que la persona que hablaba en los términos del *mythos* se encontraba ya totalmente familiarizado con ese *lógos* y lo había depositado como un auténtico mensaje entre los mitos que había inventado. En otras palabras, que había velado el *logos* con el *mythos* para preservarlo de las masas ignorantes, o para garantizar que sólo unos pocos elegidos tuvieran acceso a él, o para salvarse a sí mismo de ser malinterpretado, o para atraer a los niños y desafiar a los curiosos, o por cualquier razón que el alegorista hubiera podido inventar. El poeta narraba mitos al pueblo, pero al mismo tiempo conocía perfectamente bien el *lógos*: de haberlo querido, hubiera sido capaz de pronunciar el *lógos* de manera explícita, como Protágoras en el diálogo de Platón, cuando ofrece a su auditorio la posibilidad de decidir si prefieren que pronuncie su discurso como un *mythos* o como un *lógos*.[17] De este modo, el contraste entre el *lógos* y el *mythos* se distribuye entre los roles opuestos del *sophos* (el sabio individuo masculino) y los *polloi* (las masas ignorantes). La trayectoria del *lógos* a través del *mythos* corresponde a un esquema comunicativo que comienza con el autor y, finalmente, llega inalterado al intérprete alegorista. En medio, se encuentra el desvío de las masas ignorantes que, como un séquito idiota, rodean al verdadero *lógos* que se encuentra de incógnito, con una transparencia mítica intencional, celebrando su gloria y malinterpretando totalmente su significado. También Nestle ubica el *lógos* en el genio individual que peligra y al *mythos* en las indolentes y desconfiadas masas.[18] Consecuentemente, la exégesis alegórica no puede, estrictamente hablando, tener ningún tipo de conciencia acerca del tipo de problemas históricos con los que la hermenéutica histórica tiene que interactuar, ya que el alegorista presupone simplemente redescubrir una identidad ya postulada: lo que cree encontrar en los mitos es el mismo *logos* que el autor sabio había ocultado dentro de ellos. La transparente comunidad de unos pocos individuos iluminados a través de los siglos provee y garantiza la inteligibilidad universal y la eterna identidad propia del *lógos* contenida dentro del *mythos*.

Pero siempre hay una mosca en la sopa del alegorista: porque aunque el *contenido* del *mythos* termine siendo en sus manos no otra cosa que el *lógos*, los *mecanismos de conversión* que transforman ese *mythos* en su *lógos* siguen siendo totalmente arbitrarios e imposibles de ser reducidos exitosamente al *lógos*. En otras palabras, el sobrio y

[17] Platón, *Protágoras* 320c.
[18] Nestle (1940: 18).

edificante contenido del *lógos* sigue siendo el objetivo de la interpretación alegórica, pero en sus caprichosas técnicas interpretativas, la enigmática vivacidad del *mythos* continúa latiendo para vengarse de sus secos y sabios detractores. Se vacía de tropos y de figuras discursivas la caja de herramientas retóricas puestas al servicio de la transformación de los personajes del *mythos* en conceptos del *lógos*, mediante metáforas y sinécdoques, metonimias y sinonimias, homonimias y antonimias. Al final, incluso la más vetusta filosofía puede ser rescatada por una sutil e inescrupulosa retórica. Por más racionales, esperables y edificantes que se revelen los fines, los medios utilizados para alcanzarlos son siempre irracionales, sorprendentes y entretenidos. Observemos la respuesta de Proclo ante la crítica formulada por Sócrates a algunos mitos griegos tradicionales:

> La expulsión de Hefesto del Olimpo significa la procesión de lo divino desde lo más alto hasta la más baja de las criaturas del mundo sensible, una procesión iniciada, finalizada y guiada por el Demiurgo y el Padre universal; el encadenamiento de Cronos representa la unión de toda la creación con la trascendencia intelectual y paternal de Cronos; la castración de Urano sugiere, en un lenguaje oculto, su separación de la titánica cadena del orden que mantiene la totalidad…[19]

Lo que quiero enfatizar no es tanto la evidente discrepancia entre las coloridas historias de los poetas y las doctrinas técnicas de los filósofos, sino más bien el hecho de que aparentemente, para Proclo, no tiene sentido explicarnos por qué ha elegido transformar específicamente esas figuras para crear esos significados filosóficos: para él, claramente, los fines doctrinales justifican los medios retóricos.

Nosotros, que hemos procurado, con alguna dificultad, asumir una posición fuera de la tradición alegórica, podríamos disfrutar estéticamente con esos coloridos juegos de prestidigitación, como una forma de juego literario dentro del *lógos*, mediante el que las encantadoras técnicas de los textos poéticos se las ingenian para seguir viviendo en medio de los tratados filosóficos que supuestamente intentan desmitificarlas y reemplazarlas. Pero el carácter conceptual del *logos*, que supuestamente estaba garantizado por la interpretación alegórica, ciertamente termina, a la larga, siendo socavado por ella. ¿Cómo puede tolerar el *logos* la franca admisión de Proclo, apenas unas líneas después, de que la interpretación alegórico-filosófica a veces establece equivalencias interpretativas de algo no sólo con lo que es similar a él sino incluso con aquello que es exactamente su opuesto?[20] No resulta sorprendente que distintos alegoristas, o incluso el mismo, presenten una multiplicidad de interpretaciones completamente diferentes para la misma historia mítica, sin siquiera compararlas y, mucho menos, criticarlas o refutarlas. Un procedimiento que no permite la instancia racional del control intersubjetivo para fijar un límite a la multiplicación potencialmente infinita de interpretaciones mutuamente incompatibles –aunque no en mutua competencia– tarde o temprano tiene que entrar en crisis. Para la interpretación alegórica, esa crisis llegó en el siglo XVIII.[21]

Pero los académicos son cabezaduras, de manera que muchas variantes de los acercamientos alegóricos tradicionales lograron sobrevivir mucho más allá de ese siglo. Karl Philipp Moritz planteó la exclusión estética del *mythos*,[22] Walter F. Otto su exclusión ontológica.[23] El desenmascaramiento del *mythos* como error, en nombre del

---

[19] Proclo, *In Rem Publicam* I, pág. 82, 10-18 Kroll.
[20] *Ibid*. 20-23.
[21] He discutido la crisis de la interpretación alegórica del siglo XVIII en Most (1989).
[22] Moritz (1791).
[23] Otto (1929); (1955); (1963).

lógos, fue la ambición de Max Müller, para quien los mitos eran una enfermedad infantil del lenguaje,[24] y también la de Jane Ellen Harrison, para quien eran un malentendido ritual.[25] A su vez, cualquiera que hoy día suscriba a una estrategia hermenéutica global y se enorgullezca imaginando que la clave de todos los misterios está en manos de la ciencia –como por ejemplo los freudianos, los jungianos y los marxistas– inevitablemente termina recuperando viejas técnicas bajo nuevos formatos

No obstante, ya en el siglo XVIII, Bernard le Bovier de Fontenelle,[26] Giambattista Vico,[27] Johann Gottfried Herder[28] y, sobre todo, Christian Gottlob Heyne (ciertamente el más importante de los clasicistas alemanes anteriores al siglo XIX[29]) sentaron las bases de un acercamiento diferente al *mythos*. Sin duda, en muchos aspectos, todos estos mitólogos de la Ilustración permanecen firmemente anclados en la tradición alegórica. Por ejemplo, todos parten de la idea de que el *mythos* es un error desde sus orígenes, o bien fue primero una verdad pero más tarde se transformó en mito al no ser comprendido. Fontenelle escribe en el último párrafo de su tratado: "Por lo tanto, no busquemos en las fábulas otra cosa que la historia de los errores del espíritu humano".[30] Vico y Heyne, por su parte, dotan a sus versiones del hombre "primitivo" de una infinita y vivaz capacidad imaginativa, todo lo exageraba y mucho no lo comprendía, asegurándose para sí mismos, de esta manera, la discrepancia entre el *mythos* y el *lógos* que, al menos en algunos aspectos, consideraban no menos fundamental que sus predecesores. A su vez, todos recaen, sistemáticamente, en diferentes formas de interpretación alegórica. Heyne, por ejemplo, distingue entre los mitos históricos y los filosóficos[31], derivando sus diferencias de las de los antiguos relatos euhemerísticos acerca del origen de la adoración de los dioses, por un lado, y las explicaciones físicas específicamente históricas por el otro. En el fondo, su distinción se entiende mejor como un intento de lidiar con los hechos básicos de la historia literaria griega fijada por Homero, en su *Ilíada* y su *Odisea*, y por Hesíodo en su *Teogonía* y sus *Trabajos y Días*.

No obstante, pese a la frecuente reincidencia en ese aspecto, no cabe duda de que estos pensadores se encuentran en el umbral de una nueva era en lo que se refiere a la comprensión del *mythos*. De hecho, no es accidental que Heyne sea uno de los primeros autores en sustituir el latinizado término griego *mythos* por la anterior palabra latina

---

[24] Ver nota 61, *infra*.
[25] (1890), pp. III, XXXIII; (1903); (1912); (1921).
[26] "Histoire des oracles" (1687) y "De l'origine des fables" (1724), en *Oeuvres Completes*, ed. G.-P. Depping (Geneva, 1968 = Paris, 1818), II, 85-167 y 388-398.
[27] *Principi di una scienza nuova* (Naples, 1725), en *La scienza nuova prima*, ed. F. Nicolini (Bari, 1931); 3ra edición (Naples, 1744), en *Opere*, ed. R. Parenti, II (Naples, 1972).
[28] Ver especialmente *Sämtliche Werke*, ed. B. Suphan (Berlin, 18771913), I, 426-449 ("Über die neuere Deutsche Litteratur" (1767), II); XI. 323ss. ("Vom Geist der Ebräischen Poesie" (1782, 1787)); XIII. 387-395 ("Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Zweiter Teil" (1785), IX. V); XIV. 98-105 ("Ideen zur Philosophic der Geschichte der Menschheit, Dritter Teil" (1787), XIII. II); XVIII. 483-502 ("Iduna, oder der Apfel der Verjüngung" (1796)); XXIV. 311-18 ("Adrastea" (1804), X. VI); XXV. 313ss. ("Volkslieder. Zweiter Theil" (1779)).
[29] La importancia de Heyne ha sido larga e injustamente ensombrecida por su talentoso y desagradecido discípulo, Friedrich August Wolf. Los artículos más importante de Heyne acerca de los mitos de la Antigüedad son enumerados por Horstmann (1972), 61, nota 5.
[30] Fontenelle (nota 26 *supra*), 398.
[31] Por ejemplo C. G. Heyne, "Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicate" (1763), en *Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis Antiquiores,* 8 (1785-1786: Göttingen, 1787), 3-19, aquí 4, 6; "Commentatio de Apollodori bibliotheca novaque eius recensione simulque universe de literatura mythica", en *Apollodori bibliothecae libri tres et fragmenta* (Göttingen, 1783; y ed. 1803), I, pp. XXV-LVI (en la 2da edicióon, de la que cito aquí y más abajo), aquí p. XXVIII; "Historiae scribendae inter Graecos primordia" (1799), en *Comm. Soc. Peg. Sci. Gott*. 14 (1798-1799: Göttingen, 1800), *class. hist. et philol*. 14 (1797-1798), 121-142, aquí 138-140; "De opinionibus per mythos traditis tanquam altero, secundum historicum, mythorum genere", *ibid*. 143-149, aquí 143-146; "De mythorum poeticorum natura origine et caussis", *ibid*. 149-155, aquí 149; "Sermonis mythici seu symbolici interpretatio ad caussas et rationes ductasque inde regulas revocata" (1807), 3n *Comm. Soc. Reg. Sci. Gott*. 16 (1804-1808: Göttingen, 1808), *class. hist. et philol*. 16 (1801-1805), 285-323, aquí 301, 304.

fabula.[32] Sin duda, todos tendieron a considerar que los mitos estaban basados en un error; no obstante, en la medida en que todos ellos, pero particularmente Heyne, no adscribieron a los errores de los mitos una condición contingente o pasible de ser corregida, sino que la entendieron como parte de una etapa específica e inevitable en el desarrollo de la humanidad, decididamente socavaron la milenaria tradición de la interpretación alegórica. La voz que podía oírse en los mitos ya no se mostraba como perteneciente a un único hombre sabio, sino, en cambio, al pueblo en su conjunto. El atuendo mítico ya no era, en palabras de Heyne, un *lusus ingenii* que ocultaba de manera prescindible un sencillo mensaje racional, sino más bien una *necessitas*, el único modo adecuado, bajo esas circunstancias históricas únicas, para formular una declaración plena de sentido acerca del mundo.[33] Heyne explicita que este punto de vista es incompatible con el tradicional acercamiento alegórico a los mitos:

> No es verdaderamente correcto llamar alegórica a esta clase de filosofía o de narrativa [se refiere a las fábulas], ya que no se trataba de un hombre buscando velar su opiniones y recurriendo a algún tipo de cuidadoso ingenio, sino más bien de alguien que no tenía otra manera de expresar sus ideas. La dificultad y la pobreza de su lenguaje confinaron y oprimieron su espíritu, que luchaba por emerger, y su mente, que, aunque atemorizada por algún tipo de divinidad, se encontraba en ebullición. Como ni él ni su comunidad poseían las palabras apropiadas, se esforzó por mostrar las cosas mismas y representarlas de manera visible, para exponer los hechos ante la opinión pública y colocar lo que había pensado sobre un escenario, como si se tratara de un drama.[34]

En efecto, aunque sin darse totalmente cuenta, Heyne dio el paso fundamental que separó la visión moderna de los mitos de la visión iluminista previa: es decir, los diferenció de la poesía, señalando la existencia de dos componentes distintos en los mitos poéticos transmitidos –como por ejemplo en las obras de Homero y de Hesíodo–: un contenido mítico anterior, y una formulación poética posterior.

La idea de Heyne acerca de la existencia de una *aetas mythica* en la *infantia generis humani*, cuando los hombres no sabían hablar otro idioma más que un defectuoso (y por lo tanto casi poético) *sermo mythicus*,[35] pudo haber estado influenciada por los recientes informes antropológicos provenientes de América y de África, tal como sugieren sus numerosas referencias a posibles paralelos etnográficos.[36]

---

[32] El mismo Heyne señala su preferencia terminológica: "Commentatio de Apollodori bibliotheca" (nota 31 *supra*), p. XXIX. Cfr. Heyne, "De fide historica aetatis mythicae" (1798), en *Comm. Soc. Reg. Sci. Gott*. 14 (1798- 1799), 107-120, aquí 116-117.

[33] Heyne, "De fide historica aetatis mythicae" (nota 32 *supra*), 114. Cfr. Heyne, "Temporum mythicorum memoria" (nota 31 *supra*), 3; "De origine et caussis fabularum Homericarum' (1777), en *Novi Commentarii Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis. Commentationes historicae et philologicae*, 8 (1777: Göttingen, 1778), 34-58, aquí 34; "Vita antiquissimorum hominum Graeciae ex ferorum et barbarorum populorum comparatione illustrata", Commentatio I, II, Epimetrum (1779), en *Opuscula academica collecta et animadversionibus locupletata*, III (Göttingen, 1788), 1-16, 17-30, 31-38, aquí 26; "De opinionibus per mythos traditis" (nota 31 *supra*), 150-151; "Sermonis mythici seu symbolici interpretatio" (nota 31 *supra*), 285, 290, 293-294.

[34] Heyne, "De origine et caussis fabularum Homericarum" (nota 33 *supra*), 38. Para otros pasajes en los que Heyne distingue su propia comprensión de los mitos del acercamiento alegórico tradicional, cfr. *ibid*. 35, 58; "Temporum rnythicorum memoria" (nota 31 *supra*), 8; "De theogonia ab Hesiodo condita. Ad Herodoti lib. II. c. 52" (1779), en *Comm. Soc. Reg. Sci. Gott., hist. et philol. class*. 2 (1779: Göttingen, 1780), 125-154, aquí 135; "Commentatio de Apollodori bibliotheca' (n. 31 above), pp. XXXIX-XL; "De opinionibus per mythos traditis" (nota 31 *supra*), 150-151, 155; "Sermonis mythici seu symbolici interpretation" (nota 31 *supra*), 290, 294.

[35] Por ejemplo, Heyne, "Temporum mythicorum memoria" (nota 31 *supra*), 4, 910, 14-15; "Nonnulla ad quaestionem de caussis fabularum seu mythorum veterum physicis" (1764), en *Opuscula academica collecta*, I (Göttingen, 1785), 184-206, aquí 188-189, 190; "De theogonia" (nota 34 *supra*), 136; "De fide historica aetatis mythicae" (nota 32 *supra*), 109, 113-115; "De opinionibus per mythos traditis" (nota 31 *supra*), 144, 146; "Praefatio", en *Apollodori bibliothecae libri* (nota 31 *supra*), I, pp. VI-VII; "Sermonis mythici seu symbolici interpretatio" (nota 31 *supra*).

[36] Por ejemplo, "Temporum mythicorum memoria" (nota 31 *supra*), 10; "Nonnulla ad quaestionem de caussis fabularum" (nota 35 *supra*), 192, 196, 200; "Vita antiquissimorum hominum Graeciae" (nota 33 *supra*); *Apollodori bibliothecae libri* (nota 31 *supra*), pp. VIII-IX; "Sermonis mythici" (nota 31 *supra*), 307.

Pero es probable que el material antropológico, más que jugar un rol decisivo en la configuración de sus ideas, no haya servido como inspiración productiva sino como confirmación retroactiva: sólo después de que los amados mitos de los griegos le proporcionaron indiscutibles ejemplos de la evolución de la razón humana a través del tiempo, de una diferenciación *diacrónica* del *lógos*, pudo esa otra información aportar elementos de apoyo al añadir variantes *sincrónicas*. Heyne también insiste en que los mitos tienen un contenido filosófico, pero para él ese contenido no es el de *nuestra* filosofía, sino más bien el de otra diferente, que pertenece a una etapa anterior de desarrollo:

> Por lo tanto, cuando decimos que en Homero o en otros poetas sobreviven las doctrinas filosóficas de los hombres de la antigüedad, el lector deberá pensar en la concepción, el sentido común y la inteligencia de los humanos no civilizados o que aún descansan en la cuna de la sabiduría.[37]

De repente, ya no hubo más un *lógos* único, fuera del tiempo y del espacio, universalmente válido en cada período y en cada lugar para todas las criaturas que merecen ser llamados seres humanos: hubo, en cambio, tantas formas distintas del *lógos* como condiciones de humanidad. Heyne y sus seguidores tienden a hablar de los mitos como si fueran *prelógicos*; pero en realidad sería más apropiado formular su concepción acerca de ellos como *heterológica*, ya que la prioridad temporal de una forma sobre otra es, en realidad, mucho menos importante que la pluralización de formas de *lógos* en sí misma. Entre todas esas manifestaciones del *lógos*, los mitos pueden asumir una posición privilegiada, ya que constituyen el único testimonio conservado de una infancia que todos hemos superado y a la que nunca cesamos de añorar.

En los siglos posteriores a la Ilustración, este descubrimiento impulsó a un importante número de filósofos europeos a reconocer como una de sus tareas primordiales el despiadado criticismo del *lógos* a partir de una novedosa y positiva evaluación del *mythos*. La crítica del *lógos* en nombre del *mythos* devino una de las tradiciones centrales de la filosofía alemana a partir del siglo XIX y ha influenciado prácticamente todas las corrientes significativas del pensamiento contemporáneo europeo y americano. Sin duda, incluso dentro de la moderna filosofía alemana ha habido algunas figuras importantes que tuvieron poco o nulo interés en los mitos, pero fueron excepciones, como Kant o Husserl (que los ignoraron) o Hegel (que quiso asignarles un papel secundario en su estética, pero declaró, categóricamente: "No obstante, la mitología debe permanecer excluida de nuestra historia y de nuestra filosofía"[38]). Entre los otros filósofos alemanes que recurrieron a los mitos para criticar la razón, acaso el más importante, y ciertamente el más influyente, haya sido Friedrich Nietzsche. En su *Nacimiento de la Tragedia* reinventó polémicamente a los dioses griegos Diónisos y Apolo, con el propósito de contrarrestar la racionalidad científica socrática que había llegado a dominar el mundo después del siglo V a.C.[39] Más tarde, llegó a crear sus propios mitos personales, como el de Zaratustra y su eterno retorno.[40] Nietzsche, como los románticos alemanes que lo precedieron, argumentaba que sólo una cultura delimitada por mitos podía llegar a alcanzar unidad e identidad, por lo que la

---

[37] "Nonnulla ad quaestionem de caussis fabularum" (nota 35 *supra*), 197.

[38] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, I = Werke, ed. E. Moldenhauer & K. M. Michel (Frankfurt a. M., 1970), XIII. 402-9, 505-6; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophic*, I = Werke, XVIII. 104.

[39] F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872), en *Werke*: *Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli a& M. Montinari, III. I (Berlin, 1972), 3-152.

[40] Cfr., especialmente, *Also Sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen* (1883), en *Werke* (nota 39 *supra*), VI. I (Berlin, 1968).

cultura moderna sólo podía redimirse a partir del surgimiento de una nueva mitología.[41] Las proféticas elucubraciones nietzcheanas acerca del *mythos* fueron un punto importante de su fortuna filosófica en Alemania, pero también en este siglo ha seguido siendo, para pensadores mucho menos serios que él, el martillo favorito para pegarle al *lógos*. Pensemos en el amplio análisis y justificación de los mitos como órganos que permiten comprender la realidad, en el segundo volumen de la *Filosofía de las Formas Simbólicas* escrito por Ernst Cassirer[42], y en otros ensayos que escribió en la década de 1920, en colaboración con el Warbug Institute y estrechamente vinculados con los estudios de Aby Warburg en torno a la antropología y el simbolismo.[43] Hasta cierto punto, también se puede pensar en la crítica de Martin Heidegger a la tecnología racional moderna en nombre de los valores míticos de los poetas griegos y alemanes, los presocráticos y las tradiciones locales (sobre todo las alemanas).[44] O bien en Horkheimer y en Adorno, en cuyo libro *La Dialéctica de la Ilustración* se sostiene la tesis de que los mitos ya habían desarrollado el trabajo del iluminismo, mientras que la propia Ilustración nunca logró liberarse a sí misma de los mitos.[45] Podemos pensar, incluso, en recientes volúmenes de circulación masiva, donde filósofos contemporáneos alemanes como Hans Blumenberg y Kurt Hübner defienden enfáticamente la idea de que los mitos proveen algún tipo de relativo grado de acceso a una importante clase de verdad.[46] Obviamente, no es mi intención aquí negar las muchas y evidentes diferencias entre todos estos pensadores. En realidad, lo que intento señalar es que hay algo que los une a todos ellos, y no sólo a ellos: la convicción de que el *lógos* tradicional, la forma de racionalidad que hemos heredado de los filósofos que nos precedieron como si fuera algo universal, inalterable y perfecto, es en realidad absolutamente deficiente y sólo puede mejorar y si restituimos a un lugar adecuado las verdades negadas o reprimidas que contienen los mitos. El *lógos* ya no permanece más inalterable ante el *mythos*, y el *mythos* ya no tolera ser excluido o apropiado por el *lógos*. El *lógos* de la filosofía, en cambio, se desarrolla a partir del *mythos*, de la misma manera que su otro dialéctico, el *mythos*, se revela provisto de rasgos normalmente adscriptos al *lógos* y posee la dignidad de un *quasi-lógos*: por lo tanto, es el *lógos* mismo el que cambia. En el curso de este desarrollo, mediante un proceso de auto-revisión y autocrítica, el *lógos* conduce eventualmente a una nueva idea del *mythos*, como manifestación reconocible –aunque no tradicional– del *lógos*. Podríamos denominar a ese proceso "mitificación del *lógos*".

Tanto las estrechas y recíprocas relaciones entre estas tendencias filosóficas, como las contribuciones del psicoanálisis y de la antropología en dirección al cuestionamiento de la alegada autonomía de la razón y a la revalorización de los mitos y de la denominada mente "primitiva", resultan evidentes. Con respecto a la historia intelectual, todos estos desarrollos pueden rastrearse, directa o indirectamente, hasta la filosofía de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, cuya obra representa probablemente, después de la de Platón, la revisión filosófica más seria de los mitos en toda la tradición occidental. En la transición invernal de 1792 a 1793, Schelling escribió un ensayo titulado "Sobre

[41] *Die Geburt der Tragödie* (n. 39 above), § 23, pp. 141-5.
[42] Cassirer (1925).
[43] E. Cassirer, "Die Begriffsform im mythischen Denken" (1922) y "Sprache und Mythos" (1925), en Cassirer (1994), 1-70 y 71-158; cfr. también Cassirer (1995), 19-20, 29-30, 65-66, 86-90.
[44] Por ejemplo, M. Heidegger, *Seminate*, ed. C. Ochwadt = *Gesarntausgabe*, I. 15 (Frankfurt a. M., 1986); *Die Grundbegriffe der antiken Philosophic* (Marburger Vorlesung, SS 1926), ed. F.-K. Blust = *Gesamtausgabe*, II. 22 (Frankfurt a. M., 1993); *Parmenides* (Freiburger Vorlesung, WS 1942/3), ed. M. S. Frings = *Gesamtausgabe*, II. 54 (Frankfurt a. M., 1982); *Heraklit* (Freiburger Vorlesung, SS 1943 y SS 1944), ed. M. S. Frings = *Gesamtausgabe*, II. 55 (Frankfurt a. M., 1979).
[45] Horkheimer & Adorno (1947).
[46] Blumenberg (1979); Hübner (1985).

los Mitos, las Leyendas Históricas y las Doctrinas Filosóficas del Mundo más Antiguo"[47]. Allí seguía conscientemente los pasos de Heyne, pero fue mucho más allá que su maestro, al enfatizar el elemento infantil presente en los antiguos mitos. Tres años después de Schelling, Höldering y Hegel crearon, de manera conjunta, el denominado "Programa Sistemático más Antiguo del Idealismo Alemán", como testimonio y monumento de su juvenil *symphilosophia*. Ese texto, que refleja ampliamente las ideas de Schelling, reclama una nueva mitología, una mitología de la razón, que se asegure de que las formas tradicionales de la ciencia puedan ser transformadas en arte ante nuestros ojos: le asigna precisamente a los mitos la tarea de ayudar a la razón a trascenderse a sí misma.[48] En el temprana obra de Schelling, titulada *Lecciones sobre la Filosofía del Arte*, escrita entre 1802 y 1805, se define el rol de los mitos en el arte de manera bastante tradicional, como una representación de las ideas de *lógos*: "Las ideas en la filosofía y los dioses en el arte son una y la misma cosa"[49]. Pero posteriormente, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Mitología*, el texto en el que estaba trabajando cuando murió, Schelling se ocupa, ampliamente y con un entusiasmo raramente contagioso, de explicar los mitos en sí mismos, en su desarrollo histórico hacia el monoteísmo, pero no alegóricamente (como si su significado fuera distinto a lo que enuncian), sino más bien tautegóricamente (como si su significado fuera exactamente el que formulan), es decir, como si expresaran un verdad no sólo religiosa, sino de tipo general.[50] Cualquiera que, como yo, por momentos no considere de su agrado el estilo filosófico de Schelling, probablemente debería pensar dos veces antes de evaluarlo con los mismos criterios tradicionales del *lógos* que él mismo contribuyó decisivamente a superar.

Desde nuestra propia y desencantada perspectiva, parece evidente que parte de la fascinación y mucho del peligro que los mitos plantearon para esa clase de pensadores ha residido en su posición liminal en el umbral entre lo que puede conocerse y lo que sólo puede ser imaginado. El término *mythos* o "*mito*" puede entenderse como "los *mitos*", un cuerpo de historias que se han transmitido de un modo más o menos creativo y a menudo de manera poética e individual, que normalmente resulta localizable en un contexto histórico determinado; o bien como "lo *mítico*", una cualidad numinosa desaparecida, atribuida a un perdido sentido religioso de los pueblos, completamente no-libre (ya que era concebida como la expresión inmediata de la identidad de una comunidad y no de sólo un individuo) y necesariamente prehistórica (porque de otra manera habría parecido local, condicionada y arbitraria). El término *mythos* o *mito* puede jugar para los dos lados, competir entre ambas nociones, generar solapamientos entre ellas y, por lo tanto, resulta extraordinariamente productivo, no sólo para la diferenciación dialéctica, sino también para crear confusión. Resolver las contradicciones implícitas en ese solo término ha puesto a prueba la fuerza de generaciones de pensadores.

Las últimas personas que hemos mencionado han sido todos filósofos, no clasicistas; y es obvio que la recepción de esas discusiones filosóficas entre los helenistas profesionales ha sido, con algunas pocas excepciones, bastante vacilante. No obstante, han sido sobre todos los mitos griegos analizados por estos pensadores para alcanzar una noción más compleja y satisfactoria de *lógos*. Acaso el filohelenismo de los filósofos no sea sorprendente (al menos para los clasicistas), pero el silencio de los

---

[47] "Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt" (1793), en *Werke: Historisch-Kritische Ausgabe*, I, ed. W. G. Jacobs, J. Jantzen, & W. Schieche (Stuttgart, 1976), 193-246.
[48] Citado por Hegel, *Frühe Schriften = Werke* (nota 38 *supra*), I. 234-246, aquí 236.
[49] *Philosophie der Kunst, in Sämmtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling, I. 5 (Stuttgart-Augsburg, 1859), 401.
[50] *Einleitung in die Philosophie der Mythologie, in Sämmtliche Werke*, II. I (Stuttgart-Augsburg, 1856), 195-196; 216.

filólogos sí lo es, o al menos debería serlo. ¿Dónde estaban los helenistas mientras el mundo se derrumbaba sobre sus mitos?

En realidad, estuvieron presentes, pero al margen la mayor parte del tiempo. El resultado de la controversia que tuvo lugar en las primeras décadas del siglo XIX, centradas en el libro de Friedrich Creuzer, titulado *Simbolismo y Mitología de los Pueblos Antiguos, particularmente de los Griegos*,[51] significó que durante mucho tiempo el estudio profesional de la Antigüedad Clásica se haya sentido obligado a probar su naturaleza científica, precisamente evitando toda discusión de lo que los mitos griegos podían *significar para nosotros*, y concentrándose intensa y exclusivamente en investigar lo que los mitos griegos pueden haber significado *para los griegos*.[52] Creuzer mismo mezcló, en su propia investigación sobre los mitos, elementos románticamente irracionales con otros tradicionalmente racionales de una manera difícil de desentrañar e incluso a veces de entender: por un lado, enfatizó los símbolos, que no eran reductibles a conceptos y sólo resultaban accesibles a la intuición de aquellos dotados de sensibilidad y espiritualidad interior; pero, por otro, por lo general arribó al contenido de esos símbolos aplicando interpretaciones alegóricas tradicionales, particularmente la de los neoplatonistas de la Tardía Antigüedad. Esta inconsistencia era tan evidente que permitió a Gottfried Hermann atacar el carácter intuitivo de su trabajo y recomendar, como la manera adecuada para hacer lo que consideraba un verdadera investigación histórica sobre los mitos, una curiosa mezcla de etimologías de nombres divinos con una exégesis alegórica fuertemente racionalista de las doctrinas filosóficas naturales que supuestamente se hallaban dentro de ellos.[53] También Christian August Lobeck, por su parte, rechazó enfáticamente las interpretaciones alegóricas de Creuzer y desplazó la atención de los filólogos hacia la *Quellenforschung*, el estudio de las fuentes que funcionan como evidencia de lo que los antiguos griegos entendían a partir de sus mitos.[54] Creuzer retomó la idea de los alegoristas antiguos, que consideraban que los portavoces de los mitos eran aquellos pocos que verdaderamente los comprendían y pronunciaban como profundos misterios ante la sorprendida plebe[55]. Era una perspectiva tan desactualizada para la época, que Karl Otfried Müller pudo demolerla mediante su comparación con la imagen de un misionero dandole sermones a los habitantes de Groenlandia.[56] Pero el tema central, como lo reconocieron particularmente Lobeck y Ludwig Preller, era el estatus científico de la filología clásica en sí misma: [57] y la derrota de Creuzer significó que de allí en adelante la seriedad científica sólo pudiera lograrse a partir de un riguroso rechazo por cualquier intención de intervenir como mediadores del sentido artístico o religioso de los mitos griegos en nuestra época actual. De hecho, incluso en el siglo XX, han sido sobre todo los grandes artistas y escritores, como también los divulgadores muchas veces ignorados o marginados por los clasicistas profesionales,[58] quienes se han dedicado a esa tarea de mediación, con un éxito de tales dimensiones que deja poco margen de duda acerca de la enorme sed popular por el tema.

---

[51] Creuzer (1810-12). Una buena introducción y una breve selección de documentos contemporaneous es provista por Howald (1926).

[52] Parte del siguiente argumento se solapa con otro estudio donde he examinado la dinámica y las consecuencias de esta controversia en el contexto de la serie de disputas académicas que marcaron a los clasicistas alemanes en el primer tercio del siglo XIX; cfr. Most (1997).

[53] Hermann & Creuzer (1818); Hermann (1819); (1827).

[54] Lobeck (1829).

[55] Creuzer (1810-12), I, libro. 1, cap. 1, § 1-6 = Howald (1926: 46-51).

[56] K. O. Müller (1821), citado por Howald (1926: 143).

[57] Lobeck (1812), citado por Howald (1926: 84); Preller (1838), citado por Howald (1926: 146-149).

[58] Dos ejemplos de esto último: Graves (1957); Galasso (1988).

Tras la derrota de Creuzer, los clasicistas regresaron, con algunos cambios y variantes reconocibles, a las mismas maneras de lidiar con los mitos que fueron sistematizadas en el período helenístico mediante la oposición entre el euhemerismo epicúreo y las alegorías físicas estoicas, que había sido característica hasta el siglo XVIII.[59] Karl Otfried Müller se inclinó primero hacia el ehuemerismo, con su explicación de los mitos griegos como leyendas tribales que pueden brindar información acerca de la historia temprana de muchos pueblos griegos[60]. Pero luego optó por una nueva versión de la antigua explicación físico-alegórica de los mitos como referencias a fenómenos de la naturaleza, siguiendo la mitología comparada indoeuropea de la segunda mitad del siglo XIX[61], una escuela de pensamiento que terminó reduciendo los mitos a lo que Lewis Farnell denominó “una conversación altamente figurativa acerca del clima”.[62] Era de esperar que, como muchas otras veces, cuando en el curso del siglo XX se revitalizó el acercamiento filológico a los mitos, el impulso no haya venido del interior de la propia filología clásica, sino del aporte de otras disciplinas, sobre todo de la antropología, pero también de la psicología y del estructuralismo. Sigue abierta la discusión acerca de si las uniones exogámicas de este tipo permitirán a largo plazo a los clasicistas fortalecer sus posibilidades de sobrevivir y volver a desempeñar, como lo hicieron a principios del siglo XIX, el papel de mediadores entre los mitos griegos y su enorme audiencia potencial, que tal vez no se interesa demasiado por sus supuestas verdades filosóficas, pero aún insiste en sucumbir, con obstinación y entusiasmo, a su aparentemente irresistible atracción. Los mitos griegos brindan un extraordinario repertorio de códigos y modelos morales e inmorales de conducta y pensamiento, fácilmente comprensibles y sorprendentemente formulados, que, según parece, seguirán siendo durante mucho tiempo un atractivo sustituto intelectual para los sistemas religiosos más parroquiales, a los que sólo algunos, pero no todos, pueden adherir.

Hace mucho tiempo, la frase “del *mythos* al *lógos*” podría haber sido acuñada para describir un programa teleológico optimista. La inversión de esa frase, “del *lógos* al *mythos*”, ciertamente no implica un mensaje de tipo optimista ni teleológico. Pero tampoco se trata de una inversión simétrica: el movimiento desde el *lógos* hacia el *mythos* que hemos trazado aquí está marcado por rupturas y vacilaciones, su futuro y su destino aún no están claros, no sólo ofrece oportunidades, sino también peligros. El triunfo del *lógos* en Grecia, después de todo, no destruyó el *myhtos* para siempre a partir del siglo IV a.C.: al contrario, mediante una suerte de macroscópico retorno de lo reprimido, el *mythos* ha regresado, durante los dos últimos signos, para vengarse del *lógos* que intentó borrarlo, transformando su naturaleza. O bien, para volver a la mítica imagen de Nestle que habíamos citado al comienzo: las aguas del diluvio original pueden haber retrocedido, pero sólo ahora hemos comenzado a darnos cuenta que han dejado tras de sí, sobre la tierra seca y en nuestros propios corazones, criaturas incluso más fabulosas que las que alguna vez nadaron alrededor en las oscuras profundidades del mar.

---

[59] Por ejemplo, Burkert (1980: 162).
[60] Müller (1824); (1825).
[61] Por ejemplo, Müller (1856); (1869); (1873); (1897).
[62] L. Farnell (1896: 9).